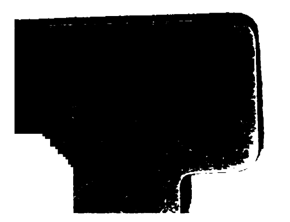

265. I.
II.





Die

Stellung des Fichte'schen Systems

im Entwickelungsgange der Philosophie

oder

Charakteristik der philosophischen Systeme

von **Thales** bis **Fichte.**

Ein Vortrag

in allgemein verständlicher Sprachweise

gehalten zu Dresden

von

Dr. **Adolph Drechsler.**

Zweite Auflage.

DRESDEN.

Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze.

1862.



Ein Bild von unbegrenzter Mannigfaltigkeit immer sich neu gestaltender Dinge erscheint die Aussenwelt dem Blicke des Menschen. Die Mannigfaltigkeit aber trägt den Charakter der entfalteten Einheit, und der Wechsel der Gestalt deutet auf ein Beharren des Gehaltes. Was ist aber dieses stetig beharrende Eine, das in so vielfacher und immer sich verändernder Gestalt erscheint? Was ist das Wesen der Dinge, die in dem unaufhörlich fliessenden Strome kommen und gehen, wie die Welle der Welle folgt, bald sanft und still dahingleitend, bald in hoher Fluth schäumend und brausend? — Wo ist der Quell dieses Stromes der immer wechselnden Gestalten, und wo ist seine Mündung? Was ist die Ursache der Bewegung und des Lebens, was ist die Vollendung, das Ziel des Kommens und Gehens der Dinge im All? —

Eine Welt von wechselnden Zuständen, von kommenden und gehenden Gefühlen, Anschauungen, Begriffen und Vorstellungen, von Wünschen und Hoffen, Wollen, Trachten und Thun ist in mir, bald im traumerfüllten Schlummer, bald im erwachten klaren Selbstbewusstsein. Aber alle diese Zustände des Leidens, diese Aeusserungen des Thuns vereinigen sich in mir zur Einheit, wie Strahlen der Wärme und des Lichts in einem Brennpunkte. — Was ist der Grund dieser Mannigfaltigkeit der Gefühle und des getheilten Strebens, und was ist das Band, das Alles in mir zur Einheit umschlingt? —

Durch das Streben, sich diese Fragen zu beantworten, gelangt der Mensch in die Vorhallen des philosophischen Denkens; die Philosophie forscht nach Wesen, Grund und Zweck der Welten. Was? Woher? Wohin? Dies sind die drei gewichtigen Fragen, welche der Philosoph an sich selbst, an sein Denken und Thun richtet, und deren Lösung er sich zur Aufgabe seines Lebens gewählt hat.

Mit der Beantwortung dieser Fragen ist zugleich das Räthsel des Menschenlebens gelöst. Der Philosoph sucht daher auch den Sinn und Zweck des menschlichen Daseins zu ergründen, um nach erkanntem Ziele den Weg zu bestimmen, der zu dem Ziele führt.

Wir haben uns nun im Allgemeinen so weit orientirt, dass wir bei unserm Eintritt in das Gebiet der Philosophie dasselbe als solches zu erkennen vermögen.

Die historischen Nachrichten über philosophische Forschungen reichen bis in das 6. Jahrhundert vor Chr. Geb. Der früheste uns bekannte Verein von Philosophen mit gleicher Richtung in den wesentlichen philosophischen Anschauungen, die früheste uns bekannte Philosophenschule ist die **jonische** oder **physikalische Schule** [6. bis 5. Jahrh. v. Chr. Geb.]. Sie lehrte, dass alle Dinge aus einem und demselben Urstoff bestehen, dass in diesem Urstoff selbst die Kraft der Bewegung und des Lebens, als dessen wesentlicher Bestandtheil von Ewigkeit her vorhanden sei, und dass die Einzeldinge durch verschiedene Verdünnung oder Verdichtung des Urstoffes in immer sich wiederholendem Kreislauf der Veränderungen entstehen. Thales erblickte im «Wasser», Anaximander in einem «unbestimmten Unbegrenzten» (Erdstoff), Anaximenes in der «Luft», Heraklid im «Feuer», und später Empedokles in einer «Mischung aus diesen vier Elementen» den in und durch sich selbst thatkräftigen Urstoff. Die Seele des Menschen besteht, gesondert vom Körper, im Menschen aus demselben Urstoff, aber aus ihm in seiner feinsten Beschaffenheit; sie wird, im Menschen durch den Körper beschränkt, nach der Trennung von dem Körper in einen vollkommenen Zustand ihres Daseins eintreten. Eine später eingeführte Bezeichnung dieser philosophischen Anschauung ist: Hylozoismus.

Die **pythagorische** oder **italische Schule** [6. bis 5. Jahrh. v. Chr. Geb.] setzte einen Unterschied zwischen Stoff und Kraft. Den Stoff nennt sie das «bestimmbare Unbegrenzte»; die Kraft bezeichnet sie als das «Bewegende», als das durch Abgrenzung die Grössenverhältnisse der Einzeldinge Bestimmende. Stoff und Kraft sind die beiden Urprincipien des All, und jedes derselben ist von Ewigkeit her durch sich selbst. Die Kraft ist das Princip der verhältnissmässigen Abgrenzungen, der Gestaltungen der Dinge; das Maas bedingt die Verhältnisse, die Zahl bezeichnet das Maas: so sind die Zahlenverhältnisse in den Dingen der Welt in Wirklichkeit vorhanden, sie machen das Wesen der Dinge als

solcher aus. Der Grundcharakter der Philosophie ist Mathematik; sie behandelt Maas und Verhältniss und bewirkt hierin die Erkenntniss des Wesens der Dinge. Der Mensch besitzt eine besondere Art von Kraft, nämlich die Vernunft, und diese begründet seine Persönlichkeit, welche vervollkommnungsfähig ist und durch strengsittliches Leben vervollkommnet wird. Der Geist des Menschen durchwandert bei seiner allmäligen Vervollkommnung verschiedene, seinem jedesmaligen Standpunkte entsprechende Körper. — In dieser ausgesprochenen Trennung der Kraft vom Stoff tritt uns zuerst der Dualismus entgegen.

Die **eleatische Schule** [5. Jahrh. v. Chr. Geb.] schuf den Zweifel an der Wahrheit der Berichte, welche wir durch die Sinne über die Dinge erhalten oder an der Richtigkeit unseres Verständnisses dieser Berichte, sie schuf die Skepsis, und führte die Dialektik, d. i. die speculativen Entwickelungen der Begriffe von der Vielheit der Dinge und der Einheit des Seins, vom Entstehen und Vergehen der Dinge in ihren Erscheinungen neben der Unveränderlichkeit der Totalität des Wesens derselben, ferner die Ableitung der Erkenntniss aus der von der Sinneswahrnehmung unabhängigen Behandlung abstracter Gedanken in die Philosophie ein. Sie war die erste Philosophie, welche im Geiste eine Welt aus Begriffen construirte, ohne dabei die äusseren Sinne zu Rathe ziehen zu wollen, ohne die Eindrücke, welche die Sinne von der Aussenwelt erhalten, als Grundlage zur Erforschung des Wesens der Dinge, des Seins, anzuerkennen. Die Sinne stellen nur Vielheit und Werden und hierin den Schein dar; die Vernunft allein, unabhängig von den Sinnenwahrnehmungen, erfasst und enthält in ihrem Denken das eine und reine Sein selbst. — In dieser Gleichsetzung, Identificirung, des Seins mit dem Denken erblicken wir zuerst den idealistisch-philosophischen Dogmatismus.

Die **Atomistenschule**, Corpuscularphilosophie [5. Jahrh. v. Chr. Geb.], bildete den Gegensatz zu diesem Idealismus, sie ist durchweg Materialismus. Die Grundbestandtheile der Welt sind unendlich kleine Körpertheilchen, welche der Gestalt nach verschieden, aber der Beschaffenheit nach gleich sind. Die Atome waren von Ewigkeit her in wirbelnder Bewegung und kein Atom störte durch seine Bewegung die Bewegung des andern. Ein Zufall brachte ein Atom aus der Bahn seiner Bewegung, und die Welt entstand, wie sie ist. Das gleichmässige Einerlei in den Bewegungen aller Atome war aufgehoben; es bildeten sich, in Folge der durch das eine Atom verursachten Störung, Ansammlungen von Atomen zu Absonderungen,

welche durch Zahl und Lage der Atome in ihnen sich von einander unterschieden: es entstanden die Dinge, und jedes neu sich gestaltende Ding entsteht als Effekt des Zusammentreffens von bereits vorhandenen Dingen. Alles Leben ist nur Resultat der Verbindungen der Atome in der dazu erforderlichen Weise. Die Dinge sind nur Erscheinungsformen des Seins; das Sein selbst ist für die Menschen nicht erfassbar. Von jedem Dinge werden fortwährend Atome ausgeströmt, diese gelangen an die Gefühlsorgane der lebenden Wesen und verursachen durch ihre Eindrücke die Gefühlswahrnehmungen. — Alles geschieht und verändert sich mit Nothwendigkeit, nachdem der Zufall den ersten Anstoss zur bestimmten Gestaltung gegeben, den Anfang der unendlichen Reihe von mechanischen Ursachen und Wirkungen gesetzt hat. Durch wahres Verständniss dieses Wesens der Dinge und der Stellung des Menschen zu den Dingen gelangt der Mensch zum Seelenfrieden, welcher das höchste Gut ist. In dieser Auffassung des All erscheint die Philosophie als materialistischer Fatalismus.

Die Widersprüche, welche die bisherigen Philosophenschulen in ihren Anschauungen und Auffassungen des All enthielten, riefen eine Schule ins Leben, welche sich nicht darauf beschränkte, gegen die bisherigen Richtungen der Philosophie aufzutreten, sondern welche im Grunde jedes philosophische Streben als ein vergebliches Bemühen betrachtete und bezeichnete. Es war die **Schule der Sophisten** [5. u. 4. Jahrh. v. Chr. Geb.]. Diese läugnete die Existenz jeder objectiven Wahrheit, jeder absoluten Realität, jede Gültigkeit sittlicher Grundsätze; sie erklärte: «Alles ist nur scheinbar, nur relativ und völlig indifferent». Während die Philosophen bisher uneigennützig ihre Forschungen öffentlich gelehrt hatten, machten die Sophisten ihre Wissenschaft zu einer Geldquelle; für bedeutende Summen unterrichteten sie die Volksredner in der Redekunst, namentlich im Gebrauch imponirender Redefiguren, in der Anwendung verfänglicher Fragen und in der Kunst, durch Trugschlüsse die Zuhörer zu verwirren. Die Sophisten besassen gründliche Kenntniss der Sprache und vorzügliche Gewandheit im Gebrauche derselben.

Die sophistischen Begriffsverwirrungen, der eleatisch-skeptische Indifferentismus und der atomistisch-materialistische Fatalismus wurden die Ursache eines gänzlichen Mangels oder vielmehr einer gänzlichen Mangelhaftigkeit der Ethik. Dadurch wurden die Säulen und Stützen, dadurch wurden die Grundlagen des Vertrauens im socialen Verkehr und der Gesetzlichkeit im staatlichen Verbande untergraben; die Ruhe und das Wohl

des Staatsbürgerthums war gefährdet. Die Gefahr erweckte das Streben nach klaren, bestimmten Begriffen und festen Grundsätzen für die Wissenschaft und für das Leben. Eine ruhig besonnene Erwägung der Lage der Dinge, die Nachforschung nach der dem Menschen überhaupt möglichen Erkenntniss und der Drang nach Erfassung eines allgemein sittlichen Zielpunktes für den Menschen, als für das mit Verstand ausgerüstete und mit Vernunft begabte Wesen im All, wurden durch die äusseren Verhältnisse hervorgerufen und in den Vordergrund gestellt.

Dieses Verlangen kam in der Person des **Sokrates** [470 bis 400 v. Chr. Geb.] zum klaren Bewusstsein. Sokrates trat als Philosoph auf. Mit Misstrauen und Argwohn wurde er empfangen; man zählte ihn zu den Skeptikern und Sophisten, weil er beiden Schulen gewisse Zugeständnisse machte. Er lehrte, dass das Wesen der Dinge nicht Gegenstand unsers Wissens sei, und stellte das Bewusstsein von diesem Nichtwissen als höchsten Grad der Erkenntniss auf. Aber er warnte die skeptische und sophistische Dialektik vor definitivem Abschluss ihrer Denkreihen, und vor der Verwechselung der bereits vorhandenen philosophischen Systeme mit der Philosophie überhaupt. Die hylozoistische und atomistische Naturphilosophie wies er auf das Innere des Menschen hin, auf die dort lebenden Grundwahrheiten über Sitte, Recht und Moral, welche sicher und fest seien, da man sie unmittelbar wisse. Aus der gegenseitigen Beschränkung der Einzeldinge in der Aussenwelt entnahm er den Gedanken an die nothwendige Selbstbeherrschung der freien vernünftigen Wesen, und stellte die Forderungen der praktischen Philosophie über die Erkenntnisse der theoretischen Spekulation. Nur was du hast, kannst du mittheilen, und du hast nur das, was du bist. Dies war ein Grundgedanke in seinen philosophischen Anschauungen. Er lehrte ferner, das Wahre wissen, das Gute thun und Glückseligkeit empfinden seien stets in nothwendiger Verbindung, und im Besitz dieser Verbindung müsse man den Lebenszweck des Menschen erblicken. Selbsterkenntniss ist die erste Pflicht des Menschen, sie führt zur Glückseligkeit. Die vernünftige Seele ist unsterblich; über Natur und Menschen regiert Gott als die höchste Vernunft.

Sokrates wurde mehrfach missverstanden.

Die **Cyniker** [4. Jahrh. v. Chr. Geb.] entlehnten aus der sokratischen Philosophie nur das Streben nach Genügsamkeit, Unabhängigkeit und Bedürfnisslosigkeit und zeigten ihre Tugend, ihre Ascetik in (prahlerischer) Verachtung alles Besitzes, des Ruhms und jedes Standes.

Die **Cyrenaiker, Hedoniker** [4. Jahrh. v. Chr. Geb.], stellten die sokratische Glückseligkeit, aber getrennt von Weisheit und Tugend, als Ziel des Strebens auf, und fanden dieses Ziel durch Lust im Genuss erreicht. Die Gegenwart ist mein, die Vergangenheit ist vorüber, die Zukunft ist unsicher, dies war ihre Lebensanschauung, und in ihr wurzelte und gedieh der Hedonismus, das Trachten nach Ergötzung im Sinnentaumel.

Die **Megariker, Eristiker** [4. Jahrh. v. Chr. Geb.], suchten die sokratische Glückseligkeit in der völligen Gefühllosigkeit, in der Apathie, in der Gleichgültigkeit gegen Wohlgefühl und Schmerz, gegen Lust und Trauer; sie erstickten die Gemüthsbewegungen, um über dieselben erhaben zu erscheinen. In ihrer theoretischen Philosophie neigten sich die Megariker zur eleatischen Schule; sie waren Skeptiker. Ueberdies galten sie für streitsüchtig und waren durch Anwendung von verfänglichen Fragen und Trugschlüssen berüchtigt.

Diese verschiedenen Auffassungen der sokratischen Philosophie waren dadurch möglich geworden, dass Sokrates kein vollständig ausgebildetes philosophisches System geschaffen, sondern nur durch die Forderung des Zweifels, um von demselben zu fortgesetzter Forschung und Prüfung angetrieben zu werden, durch die Lehre von der Einheit des Erkennens und Wollens im Bereich der Geisterwelt und durch die Annahme des unmittelbaren Wissens von Gott, Sittengesetz und Unsterblichkeit, die Anregung und Anweisung zu einer neuen Richtung des Philosophirens gegeben, und zum Theil das Material zu einer Philosophie geliefert hatte, welche, auf diesem Grunde und in diesem Sinne errichtet, dem Bedürfnisse des geistigen Lebens des Menschen wohl entsprechen konnte.

Plato trat nun hier mit seiner Ideenlehre ergänzend ein, und diese ist der wesentliche Charakter der platonischen Philosophie. Alle Ideen, die im Geiste des Menschen allmälig zum Bewusstsein gelangen, welche erwachen, schlummern ursprünglich im Geiste, und werden durch die Ideen geweckt, die in den Dingen sind, das Wesen derselben ausmachen und vermittelst der Gefühlserregungen, der Empfindungen und Wahrnehmungen, und in denselben gleichsam verhüllt, uns zugeleitet werden. Dieses Erwachen der Ideen im Geiste gleicht einem Erinnern an das frühere Sein der Ideen in Gott. So ist das All für die äusseren Sinne des Menschen die Gesammtheit der Erscheinungen der Dinge, für den Geist aber der Inbegriff der den Dingen zu Grunde liegenden Ideen. Die Ideen in den Dingen des All werden nicht erst von dem denkenden Geiste in die Dinge hineingetragen, ebensowenig schaffen die Erscheinungen

der Dinge die Ideen im Geiste. Die Ideen sind selbstständig in den Dingen, getrennt von ihrer Umhüllung, welche sie aber vollständig durchdringen und beleben. In der Körperwelt sind die Ideen das gestaltende und belebende Princip, der Stoff ist unter der Herrschaft der Ideen. In der Geisteswelt sind die Ideen das Material für Bewusstsein und Willen. Die im Menschengeist geweckte und erwachte Idee erkennt in der Idee des Dinges, welche im Sinnesgefühl ihren Träger und in der Vorstellung ihren Ausdruck hat, ihre eigene Wesenheit und dadurch ist die geistige Anschauung des Wesens der Dinge, das Wissen vom Sein der Dinge, möglich und wird durch diese That des Bewusstseins wirklich. — Gott ist die höchste Idee, die Idee des absolut Vollkommenen und Guten, die Idee aller Ideen. Die Welt ist die That, die Offenbarung, das Abbild der höchsten Vernunft in graduell verschiedener Abstufung, wovon die tiefste Stufe ist die Vereinigung des realen Seins der Idee mit dem materiellen Princip, mit der sinnenfälligen Welt. Der Mensch soll sein Streben dem Zweck des All unterordnen, er soll es auf diesen Zweck, welcher in der Herrschaft der Vernunft-Ideen über das materielle Princip besteht, als auf seinen Zielpunkt richten. Dieses Streben muss durch That und Gesinnung sich verwirklichen. Der vernünftige Geist ist unsterblich; er existirte schon vor seinem Eintritt in den Körper und lebt auch nach seiner Lösung vom Körper unaufhörlich fort, um dann vollkommener seinen Zweck erfüllen zu können. — Plato hatte durch die Ideenlehre wohl das Wissen des Geistes vom Wesen der Dinge vermittelt, aber die Verschmelzung der Idee des Dinges mit dem materiellen Princip hatte er nicht aufzuzeigen vermocht; und dies ist die Achillesferse der Platonischen Philosophie.

Aristoteles [384 bis 322 v. Chr. Geb.] tilgte den Zwiespalt, welcher durch die Trennung der Idee vom materiellen Princip in den Dingen entstehen musste, indem er das Ding als die unzertrennliche Einheit von Form und Stoff erklärte, und den Gedanken der Trennung nur in der Anschauung und Auffassung des Dinges durch den Menschen seinen Grund finden liess. Unter «Form» versteht Aristoteles nicht etwa die äussere Gestalt des Dinges, sondern ein demselben zugehöriges oder in ihm vorhandenes Etwas, welches eben das Ding erst vervollständigt und befähigt, dass es seinen Beruf erfülle, dass es dasjenige sei, was es sein soll, also das Wesen des Dinges. Das Wesen des Dinges besteht im Begriffe desselben. Der Verstand des Menschen besitzt die Möglichkeit des Verständnisses der Begriffe. Die Gefühlserregungen schaffen den Anfang aller Erkenntniss im Menschengeiste. Die Erfahrung ist der Grund des Wissens. In der Seele

des Menschen giebt es keine angeborenen Ideen, sondern es liegt nur in ihr die Möglichkeit, Erkenntnisse zu erhalten. Die Phantasie des Menschen erhält die Erscheinungen der Sinne, hierauf folgt das anschauliche Vorstellen in dem leidenden, dem passiven Verstande, welcher von den Sinnen untrennbar ist, dann bewirkt der handelnde, der active Verstand selbstthätig die Wiederholung der Empfindungen zu freiwilligen Vorstellungen und zur Ableitung der allgemeinen Begriffe. Sobald der Geist sich dieses seines abstrahirenden Denkens, seiner That und Thätigkeit bewusst wird, beginnt das wissenschaftliche Erkennen. — Das All ist durch die höchste Intelligenz bestimmt: Gott ist der Urgrund alles Seins und Lebens, er ist ewig, unveränderlich, übersinnlich, das Denken alles Denkens.

Aristoteles schuf zuerst ein völlig wissenschaftliches System der Philosophie. Er behandelt im ersten Theile seines Werkes die Logik und als Vorphilosophie die Denkformen, Erkenntnissweisen und Begriffsbestimmungen, kurz er orientirt sich zuerst in der Werkstatt des Geistes selbst und betrachtet die bereits darin aufgestellten (später sogenannten) metaphysischen Ideen. Der zweite Theil enthält die Physik, die Untersuchungen im Gebiete der äussern Natur und der dritte Theil umfasst die Ethik, die Forderungen an den Menschen als vernünftiges Glied der Gesellschaft und des Staates. Der höchste Zweck des Menschen ist die Erstrebung des rechten Ebenmaasses in allen Thätigkeiten der Seele durch Herrschaft der Vernunft, edle Gesinnung und Erhabenheit des Geistes zur Erlangung der Glückseligkeit. Erinnern, Lieben und Hassen hören, da sie nur der Seele, nicht dem Geiste, angehören, mit dem Tode auf. Die Seele entsteht dadurch, dass die thätige Vernunft oder der thätige Verstand den Stoff durchdringt. Die Seele ist die leidende Vernunft, sie endet mit dem Tode, mit der Trennung der thätigen Vernunft vom Leibe. Der Geist, die thätige Vernunft, in soweit sein Thun sich auf das Göttliche und Ewige, nicht auf das sinnlich Vergängliche erstreckt, ist unsterblich, aber nicht in persönlicher Fortdauer, sondern in der allgemeinen Vernunft.

Die an Plato sich anschliessende **ältere Academie** hat die Philosophie in keiner Weise gefördert und die auf Aristoteles folgende **Peripatetische Schule** beschränkte sich auf Fortführung des physikalischen Theiles der Philosophie.

Der **Stoicismus** [3. Jahrh. v. Chr. Geb.] fusste auf Cynismus, aber er läuterte denselben, indem er die Uebertreibungen im Streben nach Bedürfnisslosigkeit beseitigte. Alle Erkenntniss, lehrte er, entsteht nur aus den Wahrnehmungen durch die Sinne. Wie man die Vorstellung von dem

Ding durch die Sinne erhält, so ist auch das Ding. Alle Dinge sind körperlich, und die Seele und selbst die Vernunft hat ihr Wesen in der Lebenswärme. . Gott und die Welt sind untrennbar. Die Welt ist ein lebendes Wesen und Gott ist die vernünftige Seele darin. Die ganze Weltordnung ist daher vernünftig; denn Gott, die ursprüngliche Vernunftkraft, regiert die Welt, ist aber dabei durch das unabänderliche Fatum, durch die Naturgesetze beschränkt. Das Fatum steht über Gott und Welt. Der einzelne Menschengeist ist eine vorübergehende Darstellungsform der das All durchdringenden göttlichen Vernunft. Der Mensch soll «naturgemäss leben, um in Harmonie mit sich selbst zu sein», denn hierin besteht die wahre Glückseligkeit. Die Lust ist ein Uebel, sie ist ein leidender Zustand der Seele. Die Stärke des Willens ist die Tugend, sie ist Handlung der Seele. Der Zweck des Einzelnen ist dem Zwecke der Gesammtheit unterzuordnen. Der Weise schätzt nur die Willensstärke und die Vernunftgemässheit; alles Uebrige ist ihm gleichgültig. Der Stoicismus wurde durch die Meinung, dass Gott das All durchdringend, nur im All existire, in diesem enthalten sei, zum Pantheismus.

In dem **Epicuräismus** [3. Jahrh. v. Chr. Geb.], dem Gegensatze zu dem Stoicismus, lebte der Cyrenäismus wieder auf, aber in veredelter Weise. Die Glückseligkeit, herbeigeführt durch die Lust, ist zwar ebenfalls Zweck des Lebens; es wird jedoch die Lust nach Ueberlegung und Abwägung gewählt, damit sie nicht flüchtig vorübergehe, sondern dauernd sei. Durch den gleichmässigen Genuss der Lust entsteht die Seelenruhe. Diese ist der Zweck des Lebens, und ihr muss alles Andere dienstbar sein. Die Wahrheit des Gedankens gründet sich auf Bestätigung der Sinneswahrnehmung. Die Erfahrung ist die Quelle aller Erkenntniss. Zwischen Leib und Seele des Menschen ist kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. Beide bestehen aus Atomen; es sind dieselben nur in anderer Weise in der Seele zusammengestellt als im Körper. Die Welt ist aus Atomen entstanden.

Neben diesen entgegengesetzten Philosophien bestand der **Skepticismus.** Der Skepticismus setzt den Zweifel selbst als Zweck und Ende, während die Skepsis denselben als Mittel und Durchgangszustand zur Erreichung der Wahrheit betrachtet. Der Skepticismus schliesst ab. Er behauptet, es sei kein Urtheil über die Dinge möglich, die Sinneswahrnehmung sei unbestimmt und das Denken sei mit sich selbst im Widerspruch. Nirgends sei Wahrheit und Wirklichkeit, überall nur Täuschung und Schein. Der Wechsel in den Erscheinungen ist ihm das Wesen der Dinge. Das All

hat für ihn keinen Zweck. Feste Regeln für Wollen und Handeln erkennt er nicht an, sondern er behauptet, das Wollen und Handeln des Menschen habe sich nach den jedesmaligen Verhältnissen zu richten. Einige Grundsätze jedoch scheinen ihm als feste zu gelten, aber nur wegen Aufrechthaltung der gesellschaftlichen Ordnung.

Die zweite und dritte Akademie [3. u. 2. Jahrh. v. Chr. Geb.] enthielten eine Verschmelzung von Skepticismus, Sokrates und Plato. Es wurde behauptet, man wisse nicht einmal dies, dass man nichts wisse. Da ein Kriterium der Wahrheit nicht existire, so solle unser Handeln nach eigener Bestimmung geschehen, wobei man festzuhalten habe, dass dasjenige das Rechte sei, wovon man die Ueberzeugung hege, dass es recht sei. Plato hatte durch seine dialogische Form Veranlassung zur Zurückhaltung des Urtheils gegeben, indem er bisweilen nur Gründe für und wider anführt, ohne sich selbst für das Eine oder für das Andere zu entscheiden.

Die griechische Philosophie war nun bereits in das Ausland übergegangen. In Griechenland selbst war in den vorhandenen Systemen das in Cultur, Sitte und Religion zur Aufstellung von Philosophien gebotene Material bereits mehrfach bearbeitet. Die skeptische Philosophie begleitete den Fall des nationalen Griechenthums. Die Uebertragung der griechischen Philosophie in neue Bereiche hatte zunächst zur Folge: eklektische Aneignung und Nachahmung des Ueberkommenen. Die Philosophie selbst wurde nicht weiter geführt. So war Cicero in der speculativen Philosophie Platoniker, in der Moral Stoiker. Durch populäre Behandlung der philosophischen Gedanken führte er die Philosophie selbst in erweiterte Kreise ein.

Der **Neopythagoraismus** war eine Verbindung der Lehren des Pythagoras mit den Grundsätzen des Stoicismus. Sein Charakter war strenge sittliche Enthaltsamkeit und die Annahme eines unmittelbaren Einwirkens des Göttlichen auf den Menschengeist.

Der **Neoplatonismus** bestand in einer Vermischung der platonischen Lehren mit orientalischen Vorstellungsweisen. Er begann im ersten Jahrhundert der christl. Zeitrechnung und erhielt seine völlige Ausbildung durch Plotin in der Mitte des dritten Jahrhunderts. Das Wahre, lehrt derselbe, wird nicht durch wissenschaftliche Forschungen und Beweisführungen erlangt, sondern die Vernunft erkennt, indem sie in sich selbst einschaut, das Wahre unmittelbar, und gelangt zur Einigung mit Gott. Ueber der Vernunft, dem Gehalte der Ideenwelt, und über der Weltseele, der Bildnerin der sinnenfälligen Welt, steht das Absolute, welches frei

ist von allen beschränkenden Eigenschaften, und dessen volle Wesenheit nicht erfasst werden kann. Aus diesem Ur-Einen stammt zunächst die Vernunft als Abbild desselben, das Material der Ideenwelt. Aus der Vernunft stammt die Weltseele, das Abbild der Vernunft, welche die Ideen in die Materie, als letzte Ausströmung in die Einzeldinge des All, überleitet. Der individuelle Menschengeist soll von der Anschauung der Weltseele durch Tugendstreben zur Anschauung der Vernunft sich erheben, um endlich mit Vernichtung alles Denkens in das unmittelbare Anschauen des über Alles erhabenen Ur-Einen sich zu versenken, zur Einigung mit Gott im Zustande entzückender Begeisterung.

Der Gedanke einer Vernichtung des eigenen Selbst, um im Anschauen des Absoluten mit demselben sein eigenes Wesen zu verschmelzen, war nicht geeignet, in das Volk einzudringen, volksthümlich zu werden, und einen Ersatz für den bereits eingetretenen Verlust des Götterglaubens zu gewähren.

Da kam ein neues Element in den Bereich der Philosophie, es waren die **Ideen des Christenthums.** Anfangs wurden dieselben von den Neoplatonikern gar nicht beachtet, von den Stoikern als ein Wahn des Volkes verachtet und von den Skeptikern verspottet. Letztere bezeichneten sie als ein Erzeugniss der Sophistik. Als aber das Christenthum tiefer und tiefer in das Volksleben eindrang und in erweiterten Kreisen als Volksglaube herrschend wurde: so nahmen auch die Philosophien die christlichen Glaubenslehren als Gegenstand zu philosophischen Forschungen in sich auf.

Die Grundidee des Christenthums: die unmittelbare Offenbarung Gottes, die Menschwerdung des Vaters im Sohne, und die Zurückführung des Menschen zu Gott durch Leben, Tod und Geist Christi, wurde von dem **Gnosticismus** [2. und 3. Jahrhundert] erfasst und der neoplatonisch-philosophischen Anschauung unterworfen. Die Gnostiker lehren, in unwesentlichen Anschauungen und einzelnen specielleren Bestimmungen von einander abweichend, aber im Wesentlichen und Allgemeinen übereinstimmend, Folgendes:

Die Gottheit offenbart sich durch Emanation der Aeonen (Geister). In absteigender Reihenfolge geht immer ein Aeon aus dem andern hervor. Ein solcher Geist gelangte in die ungöttliche Materie, in das Princip des Bösen, und die beseelte Körperwelt ist der Ausdruck des Kampfes zwischen dem göttlichen Geiste und dem bösen Principe, der Materie. Da sendete Gott in Christus den unmittelbar aus ihm ausströmenden Aeonengeist, um den in der Körperwelt wohnenden und von derselben zurückgehaltenen Aeonengeist zu Gott zurückzuführen. Jeder Mensch nun soll diesen Geist Christi in sich aufnehmen, um mit seiner Hilfe das böse Princip zu über-

winden, der ursprünglichen Verwandtschaft mit Gott sich bewusst zu werden und in diesem Bewussstsein wieder mit Gott sich zu vereinen.

Bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts war die philosophische Thätigkeit auf den Aufbau und vollständigen Ausbau des Domes der christlichen Kirchenlehre gerichtet. Nach allen Seiten hin wurde Harmonie der Hauptideen und folgerichtige Ableitung der Nebenideen zur vollkommenen Abrundung der christlichen Dogmatik erzielt; aber alle Sätze wurden nur als Gegenstände des Glaubens, nicht des erkennenden Wissens, aufgestellt.

Anselm [1033 bis 1109], ein Schüler des Scholastikers Lanfranc, begann die Einführung der aristotelischen Philosophie in die Dogmatik der christlichen Kirche. Durchdrungen von dem Gedanken: «das Wissen folgt und stützt sich auf den Glauben», bestrebte er sich, durch Beweisführung die Lehren des christlichen Glaubens aus dem Bereich des Glaubens in das Gebiet des Wissens zu versetzen.

Die **Scholastik** [11. und 12. Jahrhundert] hatte zum Zweck, die Harmonie zwischen den christlichen Dogmen und den Vernunftsgesetzen aufzuzeigen, wobei die aristotelische philosophische Anschauung als die richtige angenommen und daher in Anwendung gebracht wurde. Der Stützpunkt der Scholastik war der Realismus, vertreten von Anselm, d. h. die Annahme, dass die Begriffe von den Dingen realiter in den Dingen existiren. Der Gegensatz desselben war der Nominalismus, welcher lehrte, die Begriffe der Dinge seien leere Namen, welche nichts vom Wesen der Dinge in sich enthalten. Ihn vertrat Roscelin. Eine Vermittelung zwischen beiden schuf Abälard, indem er den Satz aufstellte: was im Denken keinen Widerspruch enthalte, müsse auch realiter existiren. Hieraus leitete er nämlich den Gedanken ab: die Begriffe sind zwar nur Namen, aber da sie ohne Wiederspruch gedacht werden, so entspricht diesen Begriffen ein Sein in den Dingen.

Nachdem die Scholastik in dieser Weise längere Zeit die Herrschaft geführt hatte, begann Roger Baco [1214—1292] den Angriff gegen den Realismus, und Wilhelm von Occam [† 1343] verschaffte dem Nominalismus den Sieg über den Realismus. Hierdurch waren die Grundpfeiler der Scholastik untergraben. Es begann nun eine Umgestaltung des philosophischen Forschens sowohl im Bereiche des Naturlebens, als auch im Gebiete des Geistes.

Baco von Verulam [1561—1626] führte die Naturforschung von den abstracten Theorien auf Erfahrung, auf Beobachtung und Induction zurück.

Jacob Böhme, [1575—1624], der Vorläufer Schellings, stellte die Selbstoffenbarung Gottes in der Natur als eine mit Nothwendigkeit aus dem innern Wesen Gottes hervorgehende That dar, und zeigte in seinen theosophischen Naturanschauungen einen inneren Drang zur gnostisch-neoplatonischen Religionsphilosophie.

Eine völlig neue Reihe im philosophischen Gedankengange beginnt **Descartes** [1596—1650]. Er stellt den Grundgedanken auf, dass man voraussetzungslos philosophiren müsse. Der philosophirende Geist muss von dem Selbstbewusstsein ausgehen, und nur aus diesem die menschliche Erkenntniss überhaupt ableiten, und nur nach diesem die Betrachtung der materiellen Dinge anstellen. Der Geist beweist sich seine eigene Existenz in und mit dem Satz: «Ich denke, daher bin ich». Der Geist, der nun seine Existenz weiss, weiss zugleich in sich die Vorstellung von einem im höchsten Grade vollkommenen, nothwendig existirenden Wesen. Diese unermessliche Idee kann ihm nur von diesem Wesen selbst mitgetheilt sein; es muss demnach auch dieses Wesen wirklich existiren. Auf diese Weise erkennt der Geist aus sich selbst seine eigene Existenz und die Existenz Gottes. In der Auffassung des All hält er den Unterschied zwischen Geist und Materie als Wesens-Unterschied fest. Der Menschengeist hat Vorstellungsvermögen und Willen. Die Vorstellung führt uns auf zwei Substanzen, als Grundlagen der geistigen Wesen und der körperlichen Dinge. Die körperliche Substanz hat Ausdehnung, Theilbarkeit, Bewegbarkeit; die geistige Substanz ist das Vermögen des Wahrnehmens und Erkennens, des Denkens und des Wollens. Beide Substanzen wirken nicht auf einander ein. Die einzelnen Veränderungen in den Zuständen der Substanzen scheinen zwar von einander abhängig zu sein; aber sie geschehen nur parallel zu einander. Das Thier und der Leib des Menschen sind von Gott gefertigte Automaten; sie sind belebte Maschinen. Die Seele des Menschen ist nur äusserlich mit dem Körper verbunden. Die Uebereinstimmung zwischen Denken der Seele und Bewegung des Körpers wird durch Gott bewirkt. Die Gottes-Idee, die Idee der denkenden Substanz und die Idee der ausgedehnten Substanz werden als ursprüngliche, dem Geiste nothwendige, bezeichnet und die geschaffenen Substanzen der Geisterwelt und der Körperwelt als Wirken Gottes angegeben. Beides auf dem Standpunkt dieser Philosophie ohne Nachweiss und daher ohne Berechtigung. Es ist hierin ein Sprung von der Skepsis zum philosophischen Dogmatismus. Der Gegensatz zwischen Denken und Sein trat jetzt klarer als je hervor, und es wurde von neuem als Aufgabe der

Philosophie erkannt: den Widerspruch zwischen Denken und Sein aufzuheben, oder eine Vermittelung der Gegensätze zu erringen.

Thomas Hobbes [1588—1679] beseitigte den Widerspruch durch Aufhebung des Wesensunterschiedes der Substanzen. Er suchte den Materialismus wieder zur Geltung zu bringen; er betrachtete die Philosophie als Physik, empirische Psychologie und empirische Klugheitslehre. Geulinx [1623—1669] lehrte mit grösserer Bestimmtheit und Klarheit, als dies Descartes gethan hatte: Gott wirkt unmittelbar in der Substanz der Ausdehnung und in der Substanz des Denkens, in der Körperwelt und in der Geisteswelt, und vermittelt die Verbindung derselben durch diese seine unmittelbare Einwirkung, die Verbindung durch entsprechendes paralleles Geschehen der Dinge in jedem einzelnen Falle. Dieser Occasionalismus wurde auch von Malebranche [1638—1715] angenommen, welcher den Gedanken hegte, dass in Gott die Welt der ausgedehnten Substanz auf ideale Weise enthalten sei, und dass der Menschengeist durch seine enge Verbindung mit Gott in den Ideen Gottes gleichsam das Bild der Körperwelt erschaue und darin die Körperwelt erkenne.

Spinoza [1632—1677] nahm nur eine Substanz an, und verstand unter Substanz ein Etwas, was zu seiner Existenz keines Andern bedürfe.

Diese Substanz, völlig verschieden von den Substanzen der Philosophie des Descartes, schafft aber weder das Substrat der Körperwelt, noch dasjenige der Geisteswelt, auch ist diese Substanz selbst weder geistiger noch materieller Natur. Sie hat aber unendlich viele Attribute, und zwar alle Attribute, welche keine Beschränkung in sich enthalten. Von diesen Attributen sind es zwei, welche des Menschen Verstand sich vorzustellen vermag, nämlich die Ausdehnung und das Denken. So stellt sich denn nun der Menschenverstand, die unendliche Substanz, nach dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, als Substanz der Körperwelt, und nach dem Attribut des Denkens betrachtet, als Substanz der Geisteswelt vor. Die Einzeldinge der Körperwelt und die Einzelideen der Geisteswelt sind wechselnde Formen der Attribute der Substanz, die Modi der Substanz, welche aber in ihrer Gesammtheit nicht die Substanz selbst ausmachen, sowie die Punkte nicht die Linie ausmachen. Jedes Einzelwesen ist zugleich Idee und Materie, je nachdem es unter dem Attribut des Denkens oder der Ausdehnung vorgestellt wird. Ebenso ist der Mensch Geist und Körper in Einem, und nur durch die Vorstellung wird die in ihm vorhandene eine Substanz getrennt unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung. Hierin gründet sich oder hieraus erklärt sich die Ueberein-

stimmung zwischen dem Denken des Geistes und den Veränderungen in der Körperwelt. Die Welt als Vielheit von Einzeldingen aufzufassen, ist nur Folge unserer discursiven Imagination; die Welt ist für die zusammenfassende und im Ganzen überschauende, für die intuitive Vernunft nur Eines, welches zwar in sich Veränderung und Wechsel haben kann, aber dadurch als Ganzes keinen Wechsel und keine Veränderung erhält. Die Substanz ist eine, sie ist ewig und unendlich. Diese Substanz nennt Spinoza Gott.

Der Spinozismus vermittelt nicht den Gegensatz zwischen Denken und Sein, zwischen Geisteswelt und Körperwelt; sondern er versenkt die entgegengesetzten Substrate, Principien, Substanzen, oder wie wir es nennen wollen, in den Abgrund der unendlichen Substanz, nachdem er sie in der Vorstellung erfasst, und als Attribute der Substanz bezeichnet hat.

Locke [1632—1704] versuchte die Vermittelung zwischen Geisteswelt und Körperwelt im materialistischen Empirismus zu finden. Die Seele ist ihm, um bildlich zu reden, ein dunkler leerer Raum, mit zwei Oeffnungen, durch welche die einfachen Empfindungen der Sinne und die combinirten Reflexionsgebilde des Verstandes eindringen und daselbst als Ideen sich fixiren. In der Seele ist nichts vorhanden, was nicht vorher in der Sinneswahrnehmung war. Nur die Beschaffenheit der Dinge ist Gegenstand der Sinneswahrnehmung; der Stoff selbst, der Träger der Beschaffenheit, existirt zwar realiter, und er ist das Einzige, was wirklich existirt, aber er ist und bleibt uns seinem Wesen nach unbekannt. Unsere Erkenntniss fasst nur die Attribute der Substanz in Form von Ideen. Die einfachen Ideen der Farben, der Töne, des Denkens, des Wollens, des Raumes, der Zeit, des Verhältnisses, der Ursachlichkeit u. s. w. stammen sämmtlich nur aus der Erfahrung. — Locke begann die Untersuchungen über den menschlichen Verstand selbst und bereicherte die rationale Psychologie. Er brachte aber sein Unternehmen nicht zur Vollendung, sondern ging aus der Kritik in den empirischen Dogmatismus über. Kant fasste diesen Gedanken der Kritik wieder auf und knüpfte in dieser Weise an die Locke'sche Philosophie an.

Hume [1711—1776] führt den materialistischen Empirismus consequent durch, indem er aufzeigt, dass die Erfahrung nur ein Nebeneinander und Nacheinander der Dinge, nicht eine Wechselwirkung und Verursachung in sich enthalte. Da nun die Idee von der Realität der Substanz nicht aus sinnlicher Wahrnehmung entsteht, sondern eine reine Idee ist, und da der Geist keine ursprünglichen selbstständigen Ideen hat: so ist auch die Existenz der

Substanz nicht erwiesen. Es existirt demnach auch möglicher Weise das Ich nicht, welches sich zu den Ideen verhält wie die Substanz zu den Attributen. Es mag demnach wohl auch nur auf einer Illusion beruhen, wenn ich meine, dass ich existire. Nur das innere Gefühl der Gewissheit berechtigt uns, einen Gedanken für wahr zu halten. Dieses ist das einzige Kriterium der Wahrheit. Die Mathematik allein hat den Charakter der Gewissheit, weil sie sich nur mit den Verhältnissen zwischen unsern Vorstellungen beschäftigt. Das Nützliche für die menschliche Gesellschaft, das Angenehme für den Einzelnen, sind die Grundlagen der Moral. Die gewöhnlich aufgestellten Pflichten der Moral werden immer noch bestritten, haben noch keine allgemeine Gültigkeit, also auch keine allgemeine Gewissheit, und sind dadurch dem Zweifel an ihrer Wahrheit unterworfen.

Nach dieser consequenten Durchführung der Lockes'chen Principien bis zum äussersten Skepticismus folgt in Frankreich die andere mögliche Fortleitung derselben zum Sensualismus und atheistischen Materialismus in den Philosophien von Condillac, Helvetius, La Metrie u. s. w., worin «Gott» als ein grundloser leerer Begriff, der «Menschengeist» als die Organisation des Gehirns, die «Unsterblichkeitslehre» als ein Wahn, und das «ganze menschliche Leben» als eine Posse bezeichnet werden. Geniesse wann, wo und wie du kannst! Dies ist die Ethik des Sensualismus.

Eine umfassende und systematische Bearbeitung des Materialismus mit seinen ganzen Consequenzen erschien in dem von Holbach (?) veröffentlichten Werke: Système de la nature.

Während dieser Zeit bearbeitete in Deutschland **Leibnitz** [1646—1716] die von Descartes angeregte Vermittelung zwischen Denken und Sein. Die Substanz erschien bei Spinoza als ein unendliches, unbegrenztes, bestimmungsloses Sein ohne Bewegung, Thun und Leben; bei Leibnitz nun erscheint dieselbe als die lebendige Kraft und Activität in der Existenz von unendlich vielen Einzelwesen oder Monaden, welche sich dadurch von den Atomen des Leucipp unterscheiden, dass sie nicht todte, einander gleiche Körpertheilchen, sondern vorstellungsfähige, verschieden beschaffene Krafteinheiten sind. Jede Monade ist in ihrer Art das All im Kleinen. Die Monaden bilden das Wesen der Dinge. In der unorganischen Natur heben die Vorstellungen der in einem Dinge befindlichen Monaden sich gegenseitig auf, es entstehen «verworrene Vorstellungen», ohne Lebenskraft, Empfindung und Bewusstsein. In der Pflanzenwelt erscheinen die Monaden als bildende Lebenskraft, in der Thierwelt als Empfindung und Erinnerung, im Menschenleben als Reflexion und Vernunft. Jede Monade folgt stets

nur dem Gesetz ihres eigenen Wesens. Die Veränderungen der Monaden in ihnen selbst sind von Gott von Ewigkeit her nach «ewigen Wahrheiten» bestimmt zur Harmonie der Welten. Die «praestabilirte Harmonie» des All gründet sich in der Idee des Optimismus, sie gründet sich darin, dass Gott von allen möglichen Welten die beste zu erschaffen sich vorstellte. Diese vorherbestimmte Harmonie erstreckt sich auch auf Seele und Leib des Menschen. Die Seele wirkt nicht auf den Leib, und der Leib wirkt nicht auf die Seele ein, denn alle Monaden sind von einander unabhängig. Die jedesmaligen Zustände der Seele entsprechen den gleichzeitigen Zuständen des Leibes. Wie zwei vollkommen genau gefertigte Uhren immer völlig gleichmässigen Gang haben, ohne von einander abhängig zu sein, so verhalten sich Seele und Leib. Diese praestabilirte Harmonie lässt in einer That Gottes Alles enthalten sein, was der Occasionalismus unendlich vielen einzelnen Thaten Gottes zuschreibt. Die Seele des Menschen kann nicht aufhören mit dem Tode, denn sie existirt als Monade unabhängig vom Leibe, und könnte nur durch Gott, durch ein Wunder vernichtet werden. Gott ist der Urgrund aller Monaden.

In dieser Philosophie ist die ganze Welt vergeistigt. Die Dinge der Körperwelt haben ihren Daseinsgrund in der Verworrenheit der Vorstellungen der Monaden-Aggregate. Auf welche Weise durch diese Verworrenheit der Vorstellungen die Erscheinungen der Dinge zu Stande kommen, ist von Leibnitz nicht angegeben worden. Auch erklärt er sich nicht darüber, ob Gott die Monaden geschaffen, oder ob dieselben aus Gott, der Monade aller Monaden, selbst hervorgegangen seien. Gott hat selbst als Gesetz für sich die «ewigen Wahrheiten», und durch die praestabilirte Harmonie wird er zum Zuschauer der Welt, und der Mensch zur Maschine im Welten-Mechanismus. Der allwissende Gott hat sich der Allmacht begeben und der Mensch hat neben seinem Wissen keinen freien Willen. Der Gegensatz zwischen Geisteswelt und Körperwelt ist nicht vermittelt, sondern durch die unberechtigte Vergeistigung der Körperwelt nur künstlich verdeckt.

Wolf [1679—1754] behielt in seiner Philosophie die Lehre von der praestabilirten Harmonie bei, nahm aber zwei wesentlich von einander verschiedene Arten der Monaden an: die vorstellungslosen und die vorstellungsfähigen, jene als Substanz der Körperwelt, diese als Substanz der Geisteswelt, fixirte den Begriff der Philosophie als «Wissenschaft aller möglichen Dinge», ordnete das vorhandene philosophische Material zu

einem vollständigen System, worin er die Philosophie in theoretische und praktische eintheilte, und zu ersterer die empirische Psychologie, die Logik und die Metaphysik, zu letzterer Naturrecht, Moral und Staatslehre zählte. Wolf hat nur Klarheit und Bestimmtheit in den vorhandenen Begriffen erzielt, und durch systematische Behandlung Ordnung in das gesammte damals vorliegende philosophische Material gebracht. Die Philosophie selbst hat er in ihrem Entwickelungsgange nicht weiter geführt.

Nach Wolf trat in Deutschland **Eklekticismus** ein. Man entnahm nach Gutdünken aus den vorhandenen philosophischen Systemen, und bewegte sich mit seinen Gedanken in einem philosophischen Quodlibet. Die Forschungen, welche grösstentheils in einer für die gebildete Klasse der menschlichen Gesellschaft verständlichen Weise mitgetheilt wurden, die populär-philosophischen Erörterungen beschränkten sich auf einen kleinen Kreis philosophischer Gedanken, namentlich auf die Frage über die Unsterblichkeit. Die übrigen metaphysischen Begriffe erschienen weniger fruchtbar und wurden als unerfassbar vernachlässigt. Die irdische Glückseligkeit wurde im Gegensatz zu der Seligkeit nach dem Tode als Ziel des Strebens hervorgehoben, und die dabei unbequemen oder belästigenden Dogmen des Christenthums allmälig so viel als möglich in Vergessenheit gebracht.

Da trat **Kant** auf [1724—1804], der Gründer der neuesten Philosophie, und zwar in einem Zeitalter, über welches er selbst urtheilt: «Neuere Philosophen lassen sich jetzt, als ausgezeichnete und bleibende Namen, eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichsam im Flusse fortgeht. Was der Eine baut, reisst der Andere nieder. In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten. Was aber Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentismus gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen, als von blossen Grübeleien, verächtlich zu reden. Und doch ist Metaphysik die eigentliche wahre Philosophie!» In Bezug auf die Richtung seiner philosophischen Bestrebungen, durch deren Charakter und Erfolg er sich den Ruhm erworben hat, den richtigen Anfangspunkt des Philosophirens überhaupt aufgezeigt und den Weg, welcher von jedem Philosophen betreten werden muss, bereits angebahnt zu haben, sagt er selbst, er sei durch Locke und Hume angeregt worden: «die Natur der Seele besser und gründlicher zu studiren». Die bis zu seinem Auftreten herrschende philosophisch-

dogmatische Methode des Philosophirens nach **Leibnitz** und **Wolf** nennt er fehlerhaft. «Auch liegt», sagt er, «darin so viel Täuschendes, dass es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendieren, und statt dessen ein anderes, die Methode des **kritischen** Philosophirens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnissvermögen zu zergliedern und zu prüfen, wie weit die Grenze desselben wohl gehen möge». Nach Kant muss der Philosoph 1) die Quellen des menschlichen Wissens, 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, 3) die Grenzen der Vernunft bestimmen. Das Letzte nennt er das Nöthigste, aber auch das Schwerste. Hierin ist die Aufgabe ausgesprochen, die sich Kant gestellt hat, und in der Lösung derselben tritt er jedem der bisherigen Hauptsysteme der Philosophie entgegen. Er kämpft gegen den empirischen Materialismus durch die Annahme, dass dem menschlichen Geiste gewisse Anschauungsformen, Verstandesbegriffe und moralische Grundgesetze oder Forderungen der praktischen Vernunft, unabhängig von der Erfahrung, angeboren, a priori, eigenthümlich seien. Er kämpft gegen den philosophisch-dogmatischen Idealismus durch den Gedanken, dass ausser uns wirklich Dinge an sich existiren, welche auf unsere Sinne einwirken und zu der Erscheinungswelt in unserem Innern durch die Empfindungen, welche sie verursachen, den objectiven Realgrund bilden. Er kämpft gegen den philosophisch-dogmatischen Realismus durch die Aufzeigung der Eigenschaften der Dinge der Aussenwelt in so weit diese Eigenschaften nur durch unsere Vorstellung und für dieselbe im Vorstellen selbst entstehen und auf diesem beruhen. Er kämpft gegen den Skepticismus durch Erforschung der Thätigkeit der Sinne, des Verstandes und der Vernunft des Menschen, durch Abgrenzung der Gebiete dieser Thätigkeiten und durch die Annahme des sicheren Besitzes der Sinnenanschauungen, der Verstandeserkenntnisse und der Vernunft-Ideen in der synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins. Er kämpft gegen den eudämonistischen Sensualismus durch die Aufstellung des kategorischen Imperativs auf der Basis der Postulate der praktischen Vernunft, auf der Basis der dem Menschengeiste unmittelbar, und daher ohne Möglichkeit des Beweises, kundwerdenden Grundideen: Gott, moralische Freiheit und Unsterblichkeit des Geistes. —

Gemäss den drei Grundvermögen des Menschen: dem Erkennen, Gefühl und Begehren, muss das ganze zu errichtende Gebäude der Philosophie zwei Flügel in entgegengesetzter Stellung und ein Mittelgebäude erhalten.

Die Flügel müssen von der theoretischen und praktischen Vernunft aufgerichtet werden, und in der Mitte zwischen diesen beiden hat die Urtheilskraft den Platz ihrer Thätigkeit. Kant durchmustert nun den begonnenen Bau und beobachtet das Thun und Treiben aller Arbeiter darin. Er fragt Jeden nach seiner Beschäftigung und verlangt Nachweis über die Befähigung und Berechtigung dazu. Hier lässt er den Bau fortsetzen, da sistirt er vorläufig die Arbeit, und dort müssen die Arbeiter sich bequemen abzutragen. Zur Vollendung des Ganzen findet er aber nicht hinreichendes Material vor, und da der specielle Plan sich nach dem Material richten muss, welches noch herbeizuschaffen ist, so bleibt ihm für die Gegenwart nichts übrig, als festen Grund zu schaffen und diejenigen Theile bearbeiten zu lassen, welche unter allen Umständen dem Ganzen zugehören müssen.

Das Wesentliche der Kant'schen Philosophie ist Kritik, und zwar Kritik der reinen, d. h. von aller Erfahrung unabhängigen, Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft und Kritik der Urtheilskraft. Das Neue darin ist das Element des Transscendentalen. «Ich nenne», sagt Kant, «alle Erkenntniss transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt». Die Kritik der reinen Vernunft ist der Mittelpunkt der Kant'schen Philosophie, in ihr und durch sie hat er den Grund gelegt zu einer Philosophie, welche früher oder später auf dieser Grundlage errichtet werden wird. —

«Ich verstehe», sagt Kant, «unter Kritik der reinen Vernunft, nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, Alles aber aus Principien». — Um die Grenzen und das Ziel der Kritik zu bezeichnen, erklärt Kant selbst: «Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntniss, als Wissenschaft, entgegengesetzt, (denn diese muss jederzeit dogmatisch, das ist aus sicheren Principien a priori streng beweisend sein), sondern dem Dogmatismus, das ist der Anmassung, mit einer reinen Erkenntniss aus Begriffen (den philosophischen), nach Principien, so weit sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also

das dogmatische Verfahren der Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. Die Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemassten Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skepticismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Process macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Methaphysik als Wissenschaft, die nothwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht ausgeführt werden muss; denn diese Forderung an sie, da sie sich anheimisch macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der speculativen Vernunft ihr Geschäft auszuführen, ist unnachlässlich.» —

«Es giebt zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich die Sinnlichkeit und den Verstand; durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden dieselben gedacht».

«Was ist nun», fragt Kant, «uns ursprünglich angeboren in dieser Sinnlichkeit, wodurch das Erkennen vermittelt wird?» Es sind dies die Anschauungsformen Raum und Zeit, der Raum als die Form des äussern, die Zeit als die Form des innern Sinnes. Raum und Zeit haben empirische Realität, aber transscendentale Idealität; die Dinge sind nicht an sich, sondern nur als Erscheinungen, in Raum und Zeit; die Dinge werden gemäss der Organisation unserer Sinne angeschaut, ihre Erscheinung ist durch die Sinne bedingt und wird durch dieselben in die Formen des Raums und der Zeit versetzt. Das Wesen der Dinge, die Substanz derselben, ist nicht Gegenstand der äussern Anschauung, ist uns nur ein Gedachtes; das Ding an sich ist für den Menschen nur in der innern Thätigkeit der Vernunft vorhanden, eine Idee, und als solche den Formen der sinnlichen Anschauung, dem Raum und der Zeit, nicht untergeordnet, nicht eingereihet.

Kant sagt: «Alle Dinge sind neben einander im Raume, gilt unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge, als äussere Erscheinungen sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterung lehrt demnach die Realität des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie

durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob wir zwar die transsscendentale Idealität desselben, das ist, dass er Nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich zum Grunde liegt, annehmen.» Ferner «die Zeit ist lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, das ist, sofern wir von Gegenständen afficirt werden), und an sich ausser dem Subjecte nichts. Nichts desto weniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriffe der Dinge überhaupt von aller Art Anschauung derselben abstrahirt wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heisst: alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung), sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori. Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, das ist objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transsscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniss auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann.»

«Was ist nun», fragt Kant, «uns ursprünglich eigen, uns angeboren im Verstande, in dem Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken?» Es sind dies Principien, ohne welche überhaupt kein Gegenstand gedacht werden kann, die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien. Diese sind nach der Eintheilung der Urtheile zu bilden und zu ordnen, und wir erhalten die Kategorien 1) der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), 2) der Qualität (Realität, Negation, Limitation), 3) der Relation (Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, Gemeinschaft) und 4) der

Modalität (Möglichkeit, Dasein und Nothwendigkeit). In diese Denkformen müssen alle Begriffe, welche aus der Anschauung stammen, gebracht werden, und es geschieht dies durch die Schemata, welche Verbindungen sind von Anschauungsform und Denkform.

Es muss nämlich ein drittes geben, was einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit steht und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. «Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andrerseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema.» Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft, aber nicht Einzel-Anschauung, nicht Bild selbst, sondern es ist die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen. Den Begriff «Dreieck» z. B. erreicht nie das Bild irgend eines einzelnen Dreiecks; das Bild, welches ich mir vorstelle oder zeichne, ist nur ein Theil von der Sphäre des Begriffs. Das Schema des Dreiecks, durch welches das einzelne Bild der Anschauung unter den allgemeinen Begriff gebracht und als ihm untergeordnet und zugehörig erfasst und erkannt wird, kann niemals anderswo als in Gedanken existiren, und bedeutet eine Regel, nach welcher die Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume zusammenstellt und zur Einheit verbindet. «Der Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blosen Form, ist eine verborgene Kraft in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden.» Der Schematismus des Verstandes geht im Grunde auf nichts Anderes, als auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinn und so indirect auf die Einheit der Vorstellungen und Gedanken im Bewusstsein. Es sind daher die Schemata Verbindungen der Form der innern Anschauung mit den Kategorien, es sind Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe (Zeit und Quantität, allmälige Addition von Einem zu Einem, Zahl), auf den Zeitinhalt (Zeit und Qualität, erfüllte Zeit oder Realität, leere Zeit oder Negation), auf die Zeitordnung (Zeit und Relation, Beharrlichkeit in der Zeit oder Substanz, geregelte Aufeinanderfolge des Mannigfaltigen oder Causalität, geregeltes Zugleichsein der Bestimmungen der innern Substanz mit den Bestimmungen der andern oder Gemeinschaft) und auf den Zeitinbegriff (Zeit und Modalität, Vorstellung eines Dinges zu

irgend einer Zeit oder Möglichkeit, zu einer bestimmten Zeit oder Wirklichkeit, zu aller Zeit oder Nothwendigkeit).

Die Kategorien sind an sich leere Formen, sie bekommen erst durch die Sinnenwahrnehmungen und daraus abgeleiteten Erfahrungen ihren Gehalt; in ihnen werden die Erfahrungssätze verbunden, zu Erfahrungserkenntnissen construirt und in Verstandeserkenntnisse umgewandelt. Verstandeserkenntnisse ohne sinnlich gegebene Gegenstände aus blosen reinen Begriffen und Gesetzen des Verstandes würden leerer Schein sein. Die Erscheinungswelt hat ihre Grenzen und eine Veraussetzung ist es, ausserhalb dieser Grenzen eine wirkliche für sich bestehende, von der Erscheinungswelt vollständig unabhängige, reale Gedankenwelt zu setzen.

Die Dialektik nun aber macht von den blos formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch; sie führt dieselben über die Grenzen der Erfahrung hinaus, und erhält den Schein von Erfindung und Erweiterung der Erkenntnisse. Durch Paralogismen oder Trugschlüsse gelangt sie zu dem Gedanken, dass die Seele eine einfache Substanz, ein nicht materielles, unsterbliches, persönliches Wesen sei. Bei Zurückführung der Welt auf Unendlichkeit, Einheit, Nothwendigkeit und Weltursache, verwickelt sie sich in Widersprüche, Antinomien, und bei den Beweisen für die Existenz des persönlichen Ideals der reinen Vernunft, verwandelt sie ein nur regulatives in ein constitutives Princip. —

Die Begriffe: Freiheit des Geistes, Gott und persönliche Fortdauer sind weder aus der sinnlichen Anschauung, noch aus den Anschauungsformen, Kategorien und Grundsätzen des reinen Verstandes (Axiomen der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulaten des empirischen Denkens überhaupt) abzuleiten, sondern sie stammen aus dem Wesen der praktischen Vernunft, aus den ursprünglichen Bestimmungen des Willens, welche als Grundsätze und Begriffe vorhanden sind. Die geistige Freiheit ist Thatsache der innern Erfahrung, ihr Begriff eine unbedingte Forderung, ein Postulat der praktischen Vernunft. In gleicher Weise sind der Begriff: persönliche Fortdauer des Menschengeistes und der Gottesbegriff Postulate der praktischen Vernunft. Diese Begriffe sind aus theoretischen Gründen möglich, nach dem Ausspruch der praktischen Vernunft nothwendig. —

Der freie Wille giebt sich selbst das Gesetz, er sagt sich im kategorischen Imperativ: Du sollst so handeln, dass die Maxime Deines Handelns als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Dieses Handeln soll aber nicht blos Erfüllung des Gesetzes, sondern es soll

Tugendstreben sein; es darf daher nicht die Glückseligkeit als Zweck haben, denn dann würde es nur legal sein, sondern es muss aus der Achtung vor dem Gesetze selbst entspringen, denn dadurch wird es moralisch. —

Nun erscheint die Dialektik der reinen Vernunft und sucht die Postulate der praktischen Vernunft zu Gegenständen speculativer Erkenntniss umzugestalten. Der Mensch hat die Idee des höchsten Gutes; dieses muss für ihn, als für ein empfindendes und mit Vernunft begabtes Wesen, die Einheit zwischen Tugend und Glückseligkeit sein. Dieses höchste Gut erreicht der Mensch auf Erden nicht. Die Gewähr für die Möglichkeit der vollkommenen Tugend- und Glückseligkeits-Einheit liegt einzig in der Existenz Gottes, des Beherrschers der moralischen Weltordnung, und in der Realität der persönlichen Fortdauer des Menschen, in der Unsterblichkeit des Geistes. —

Die Urtheilskraft ist zwischen Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen, zwischen Verstand und Vernunft eingereiht. Der Verstand hat nur regulative, ordnende Principien a priori in sich, die practische Vernunft hat constitutive, bestimmende Principien als ihr eigenthümliche. Die Urtheilskraft findet ihren Gegenstand im Gefühle der Lust und Unlust und in dem Zweckmässigkeitsbegriff, und sie ist die Vermittlerin zwischen der Welt der Nothwendigkeit und der Welt der moralischen Freiheit, zwischen der Körperwelt und der des Geistes. Lust und Unlust gründen sich im Charakter des Aesthetischen, im Schönen und Erhabenen. Das subjective Princip des Schönen ist ein Gemeinsinn, der nur nach dem Gefühl nicht nach Begriffen bestimmbar. Das Erhabene entsteht aus Bewunderung und Achtung und gefällt durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne. Der Zweckbegriff erstreckt sich auf die äussere und innere Zweckmässigkeit der Dinge. Diese erfordert einen letzten, höchsten Zweck des Ganzen.

Die Dialektik setzt nun einen Widerspruch in Naturmechanismus und Begriff der freien Zweckmässigkeit. Die Zweckmässigkeit des Naturgeschehens ist nach der Demokritischen Casualität, wie nach dem Spinozistischen Fatalismus unabsichtlich und verliert dadurch ihren wesentlichen Charakter. Der Jonische Hylozoismus setzt den Grund des Zweckes in das Leben der Materie selbst, der Theismus setzt einen obersten Verstand als Weltursache und Grund des Zweckes; beide gelangen in das Gebiet der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, und kommen nicht zur Objectivität ihrer Begriffe. —

Der Mensch trägt aber das moralische Gesetz in sich, dem Endzweck, welcher das höchste durch moralische Freiheit mögliche Gut in der Welt ist, nachzustreben. Die physische Möglichkeit, dies zu bewirken, ist aber dann nicht vorhanden, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Causalität als die der Natur verknüpfen. Folglich müssen wir eine moralische Weltursache annehmen, um uns gemäss dem moralischen Gesetz einen Endzweck vorzusetzen, und «soweit als Letztere nothwendig ist, so weit (das ist in demselben Grade und Grunde) ist auch das Erstere anzunehmen, nämlich es sei ein Gott». —

Auch in der Kant'schen Philosophie ist die Einheit zwischen Denken und Sein nicht erreicht. Die Kluft zwischen dem Ding an sich und der Idee des Ich ist vorhanden und eine Brücke von der Substanz der Sinneswelt zu der durch die Ideen der praktischen Vernunft gesetzten Geisteswelt, ist nicht aufgefunden worden. Auch der Schematismus des Verstandes, diese «verborgene Kraft in den Tiefen der menschlichen Seele», giebt keine klare und deutliche Vorstellung davon, wie es denn eigentlich geschieht, dass die in uns vorhandenen Bilder der äusseren Gegenstände, welche in der Einwirkung der letztern auf unsere im Gehirn sich vereinigenden äusseren Empfindungsorgane den objectiven Grund und in der Construction des Nervensystems den subjectiven Grund ihrer Entstehung haben, aus der Körperwelt in die von dieser wesentlich verschiedene Geisteswelt gelangen? wie durch Erregung der Empfindungen des äusseren Gefühls die allgemeinen Begriffe des Verstands erzeugt, oder geweckt oder überhaupt in irgend welcher Weise afficirt werden? wie die Gefühlsbilder der Welt der ursachlichen Nothwendigkeit zu dem Erwachen der übersinnlichen Ideen der Vernunft in der Welt der moralischen Freiheit und sittlichen Harmonie Ursache oder Veranlassung enthalten? kurz wie die Existenz des Geistes zur Existenz des Körpers sich verhalte, wie Körper auf Geist und Geist auf Körper einwirke? wie die Modificationen der Passivität des Körpers und die Gestaltungen der Activität des Geistes vom Verstande in Begriffen erfasst, zum Wissen geklärt, für die Continuität des einheitlichen Bewusstseins verbunden und im Selbstbewusstsein des Handelns der, das Göttliche im All anschauenden und nach dem Göttlichen in uns selbst sich bestimmenden (d. i. gemäss den intellectuellen und moralischen Principien thätigen) Vernunft, zum Aufleben der Persönlichkeit des Menschengeistes erhoben werden? —

Der Verstand mit seinen Anschauungsformen, Kategorien und theoretischen Grundsätzen kann nicht als Brücke betrachtet werden; er hat in

seinen Principien nur ordnende Sätze für die aus der Sinneswahrnehmung gewonnenen Gedankenbilder und diesen entnommenen abstrakten Begriffe. Die Vernunftideen passen nicht in die Formen der Anschauung, nicht in den Schematismus der Kategorien, ihr Wesen duldet diese Schranken nicht, die ihnen durch den Verstand gesetzt werden sollen. — Kant beansprucht auch nicht, eine vollendete Philosophie geliefert zu haben, er beansprucht nur die Anerkennung, dass er die Möglichkeit zu einer wahren Philosophie geschaffen, indem er die Thätigkeiten des forschenden Geistes in die ihnen bestimmten Grenzen eingewiesen, das Verfahren derselben aufgezeigt und das zu verarbeitende Material, soweit dasselbe bereits vorhanden, geordnet habe.

Fichte, Schelling, Hegel und Herbart knüpften jeder in seiner Weise an die Resultate der Kant'schen Kritik an, um auf den von Kant gelegten Grund den Aufbau einer Philosophie auszuführen. Jeder suchte die Brücke, welche die Sinnenwelt mit der Geisteswelt verbindet, um als letztes Ziel Grund, Wesen und Zweck des All zu erkennen.

Zunächst reiht sich an Kant's Kritik sowohl äusserlich als auch innerlich **Fichte's transscendentaler Idealismus.** In welcher Weise? —

Kant hatte den kategorischen Imperativ: «Du sollst!» gesetzt, ohne auf den Grund der Entstehungsart dieses Bewusstseins einzugehen, weil es ihm blos auf die Erlangung des Inhaltes der praktischen Vernunft ankam.

Kant hatte die Ideen: Freiheit, Unsterblichkeit, Gott als Forderungen bezeichnet und dadurch dieselben als dem Geiste nicht ursprünglich eigene, sondern als von anderwärts entnommene und in den Geist hineingetragene erklärt, er hatte sie nicht als in dem Wesen des Geistes selbst begründete aufgefasst und daher sie auch nicht aus dem Wesen des Geistes entwickelt und dann enthüllt dem Blicke des Geistes zur Anschauung vorgelegt. Die praktische Vernunft fordert diese Ideen. Wie kommt die praktische Vernunft zu dem Bedürfniss dieser Ideen? Ist ihr der kategorische Imperativ an sich nicht genügend? — Nein! — Denn das «Du sollst!» ist bedeutungslos, es enthält nur Worte ohne Sinn und ohne Kraft, wenn ihm nicht zugleich ein «Du kannst!» beigegeben ist. Die Möglichkeit der Moralität muss vorhanden sein und diese vorhandene Möglichkeit der Moralität muss von mir sicher und klar erkannt sein, wenn das strenge «Du sollst!» mich bewegen soll, den Versuch anzustellen, diesem Befehl, von dem ich übrigens gar nicht erfahre, woher er ursprünglich kommt und wohin er endlich zielt, zu gehorchen. Denn wenn

ich weiss, dass ich nicht kann, so erscheint mir ein an mich gerichtetes «Du sollst!» widersinnig, und wenn ich nicht aus mir selbst weiss, dass ich kann, so ist mir, der ich aus der Aussenwelt die Freiheit für mein Handeln nicht ersehe, dass «Du sollst!» von mindestens zweifelhafter Berechtigung. — Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind; er legt die Anschauungsformen und Verstandeskategorien in das Ich, statt dieselben aus dem Ich selbst zu deduciren.

In diesen Sätzen sind die Punkte angeführt, in welchen das Fichte'sche System an die Kant'sche Kritik sich anreiht, und es ist auf den Ort hingedeutet, wo dasselbe im Entwickelungsgange der Philosophie seine Stellung einnimmt.

Die Schrift, wodurch Fichte in die Reihe der schaffenden Philosophen gelangte, ist seine «Wissenschaftslehre». Es dürfte nun aber wohl kaum eine Schrift im Allgemeinen mehr missverstanden worden sein, als gerade die genannte. Man hat Gedanken darin zu finden gemeint, die geradezu absurd genannt werden müssten, wenn man sie wirklich für ernstlich gemeint halten wollte. Man hat dem klaren und scharfen Denker Fichte angemuthet, er läugne das Dasein einer Sinneswelt, oder er lasse die Sinneswelt durch den denkenden Menschen-Geist, durch das Denken in jedem Moment des Denkens, erzeugt werden. Die Gedanken, welche die Wissenschaftslehre vorführt, sind zwar in eine grösstentheils neue Sprachweise gehüllt, und das Einzelne in ihr ist nur durch das Ganze verständlich. Diese Eigenthümlichkeiten der Darstellungsweise und des Charakters der Fichte'schen Wissenschaftslehre dürfen aber keineswegs einen Rechtfertigungs- oder Entschuldigungsgrund für falsche Auffassung und sinnentstellende Interpretation abgeben, sie können nur zum Erklärungsgrund für die Möglichkeit des Missverständnisses dienen. Wer in der Philosophie um das Wort bittet, darf sich nicht damit begnügen, den einzelnen Gegenstand, welchen er besprechen will, in seinen Gesichtskreis gebracht zu haben, sondern er muss, wenn er wissenschaftlich gründlich urtheilen und wahrheitsgetreu mittheilen will, das ganze Gebiet der Philosophie genau kennen, er muss den Entwickelungsgang der Philosophie überblicken. —

Der Hauptsatz der Wissenschaftslehre ist: «Das Ich setzt im Ich, dem theilbaren Ich, ein theilbares Nicht-Ich entgegen.» Was ist nun das Ich Fichte's? — Kant betrachtet das Ich als ein «Sein», Fichte erfasst es

als ein Handeln, und darin liegt der wesentliche Charakter der Fichte'schen Philosophie. Fichte sagt; «Ich bin für mich, dies ist Faktum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen sein, denn ich bin frei; und nur durch dieses bestimmte (in sich zurückgehende) Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblick zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe.» — «Was Handeln sei, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mittheilen; aber das in dieser Anschauung liegende wird begriffen durch den Gegensatz des blosen Seins. Handeln ist kein Sein und Sein ist kein Handeln.»

Um nun aber den Sinn der Wissenschaftslehre, welche die Betrachtungen Fichtes über das handelnde Ich enthält, richtig zu erfassen, muss man aus dem Ganzen herauserkennen, dass fortwährend zwei Gedankenreihen sich durch die Wissenschaftslehre hindurchziehen, von denen die eine dem philosophischen Bewusstsein, die andere dem gemeinem Bewusstsein angehört. «Die Reflexion geht auf das ursprüngliche Faktum; und dies nenne ich die ursprüngliche Erklärung. Etwas ganz anderes ist die wissentliche und wissenschaftliche Erklärung, die wir beim transscendentalen Philosophiren vornehmen. In ihr geht die Reflexion eben auf jene ursprüngliche Erklärung des ersten Faktums, um dieselbe wissenschaftlich aufzustellen.» —

Während die Philosophie vor Kant Objecte, welche nicht das Ich selbst sind, zum Gegenstand philosophischer Untersuchungen wählte, während Kant, um bildlich zu reden, die verschiedenen Seiten des gegebenen Ich betrachtete und der Kritik unterwarf, experimentirt bei Fichte der Philosoph mit seinem «Ich», und zwar mit dem lebendigen, mit dem denkenden Ich. Er versetzt dasselbe in die geeigneten Zustände und Verhältnisse, um es darin beobachten zu können. Der Philosoph erhebt sich über sein «Ich», und von diesem Standpunkte betrachtet er dasselbe in seiner Thätigkeit. Das Ich hat nun sein Wesen im Thun, es ist ja nichts als Handeln. Das Wollen ist die Thätigkeit in ihrer ganzen Fülle, das Wissen ist eine verringerte Thätigkeit, wie die Finsterniss nur ein geringeres Licht, die Kälte nur eine geringere Wärme ist. Der Philosoph erblickt sein Ich in diesem Thun, und er sagt: «Alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich.» Das Ich selbst aber sagt in seiner Philosophie: «So wahr ich bin und lebe, existirt etwas ausser mir, das nicht durch

mich da ist». Der Philosoph fragt das Ich, wie es zu diesem Ausspruch genöthigt werde? Der nöthigende Grund dazu ist nun folgender: das Ich, als Thun und Handeln, ursprünglich frei, unbeschränkt, ideal, wird ein Thätiges, und dadurch beschränkt, im Thun gehemmt; es geht nun in sich selbst zurück, es reflectirt in sich selbst, es handelt in Bezug auf sich selbst, es wird sich selbst Gegenstand, es wird Object seines Thuns, seines Denkens, und dadurch Anschauung seiner selbst. Das Ich richtet nun sein Thun wiederum auf die Schranke, welche sein Thun reflectirte, und es findet in ihr ein Etwas, welches nicht Ich, nicht das Thun selbst ist, es ist ein dem Thun Entgegengesetztes, ein Sein. Es macht dieses Sein sich zum Object seines Denkens, zum Gegenstand seines Thuns, zur Vorstellung; es gewinnt die Anschauung eines Objects, welches Nicht-Ich ist, ein Bewusstsein dieser Anschauung, eine Vorstellung; und durch das Bewusstsein der Verschiedenheit der Anschauung seiner selbst und der Anschauung des Nicht-Ich gelangt das Ich zum Selbstbewusstsein. Während das Ich nach seiner Rückkehr in sich selbst in Anschauung seiner selbst beharrte, hatte es einen Begriff von sich; als es von dieser Richtung des Thuns sich zu der Schranke kehrte und in der Anschauung des Nicht-Ich beharrte, hatte es einen Begriff von dem Sein. Jeder Begriff ist Anschauung, aber Anschauung nicht in der sich bewegenden, sondern in der beharrenden Thätigkeit. Der Philosoph beobachtet nun sein «Ich» in diesem Thun, in diesem Denken als Handeln, und er sieht in dem beobachteten Ich nur ein handelndes; er erhebt sich auf eine höhere Stufe der Reflexion, zum Denken des Denkens, zur Anschauung der Anschauung des Ich. Diese Anschauung des sein eigenes Ich beobachtenden Philosophen nennt Fichte die intellectuelle Anschauung. Kant bezeichnet dieselbe mit dem Namen: reine Apperception, indem er unter intellectueller Anschauung die Anschauung des Dinges an sich verstand. «Diese intellectuelle Anschauung ist, sagt Fichte, das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue.» In dieser intellectuellen Anschauung besteht die Erkenntniss der Einheit des Ich. Das Ich, welches aus einem Mannigfaltigen von Vorstellungen zusammengesetzt ist, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist, ist nicht das wahre Ich. — Das Ich nun, als intellectuelle Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und das Ich als Idee, mit welchem sie schliesst, dürfen aber nicht mit einander verwechselt werden. Jenes Ich, welches sein in sich zurückgehendes Handeln aus der Sphäre seines Handelns

überhaupt herausgreift und anschaut, ist in dieser Gestalt nur für den Philosophen; das Ich hingegen als Idee ist für das Ich selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden, und es ist dieses Ich als Idee «das Vernunftwesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft theils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig und nichts als vernünftig ist; also auch aufgehört hat Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war; theils, inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch ausser sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisirt hat.»

Die Reflexion des Ich in sich selbst erscheint dem beobachtenden Philosophen nur als Handeln des Ich; die Schranke, die Ursache der Rückkehr des beobachteten Ich zu sich selbst, ist nur für dieses Ich vorhanden.

Für den beobachtenden Philosophen ist das Object seiner Beobachtung nur das Ich und im Ich, es ist nur das Thun des Ich, welches er anschaut, für ihn ist das Ich frei, denn «indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen, und indem es handelt, bestimmt es sich.» Das beobachtete Ich ist, sobald es reflectirt, nicht frei, nur indem es handelt, ist es frei, «so wie es auf diese Handlung reflectirt, hört dieselbe auf frei, und überhaupt Handlung zu sein, und wird Product.» Das Bewusstsein der freien Handlung ist daher unmöglich, die eigene Freiheit kann man sich nur durch Realisirung eines Productes, welches man nur vom eigenen freien Handeln ableiten kann, demonstriren.

Die Freiheit, der formale Möglichkeitsgrund der Moralität, ist demnach in Fichte's System nicht ein Postulat der praktischen Vernunft, sondern sie ist aus dem Wesen des Ich selbst erklärt.

Da das Ich sein Wesen im Handeln hat, so ist das Handeln selbst seine Bestimmung; und hierin findet der kategorische Imperativ «Du sollst!» seine Begründung und Berechtigung. «Es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert.» Die formale Bestimmung zum Handeln, die Forderung des Ich an sich selbst, überhaupt Objecte zu setzen, erhält ihren Gehalt durch die Uebereinstimmung dieses Handelns mit dem reinen Ich, dem Ich als Idee.

Das Ich ist ursprünglich ruhende Kraft, ein blosses Streben nach Kraftanwendung, es ist unbegrenzt frei, unbeschränkt; der Beginn und die Richtung seiner Thätigkeit ist lediglich in ihm selbst begründet, und diese unbeschränkt freie Thätigkeit nennt Fichte ideale Thätigkeit. Diese Thätigkeit wird durch das Nicht-Ich begrenzt, und sie wird innerhalb

dieser Grenzen real, sie wird eine Thätigkeit, die auf das Wirkliche geht, eine Thätigkeit, welche vom Nicht-Ich auf das Ich reflectirt.

Das Ich in der Sphäre der Reflexion, in der Sphäre der realen Thätigkeit findet Etwas in sich, es empfindet. In der Empfindung ist das Nicht-Ich thätig, das Ich leidend. Das Leiden des Ich ist unterdrückte Thätigkeit. Das Ich betrachtet nun nur das Nicht-Ich, ohne dabei auf sich zu reflectiren: die Empfindung wird Anschauung, «eine stumme bewusstseinlose Contemplation, die sich im Gegenstand verliert.» Das Ich bricht vermöge seiner freien Selbstbestimmung das anschauende Handeln ab, reflectirt auf sich selbst, und unterscheidet sich vom Object nur im allgemeinen als Object. Es reflectirt von neuem auf das Object und zwar auf die einzelnen Merkmale desselben (Figur, Grösse, Farbe u. s. w.) und setzt sie in seinem Bewusstsein. Das Product dieser Thätigkeit des Ich wird durch völlige Bestimmung ein Bild. Das Ich auf einer höheren Stufe der Reflexion setzt dieses Bild als Product seiner Thätigkeit, und hierin setzt es demselben nothwendig etwas entgegen, was nicht durch die Thätigkeit des Ich bestimmt ist, und dies ist «das wirkliche Ding, welches dem Ich bei seinem Bilden nothwendig vorschweben muss». Der Beziehungsgrund zwischen Bild und Ding, der Grund aller Harmonie zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen, ist eine «völlig bestimmte, aber bewusstseinlose Anschauung des Dinges». Der Zustand des Ich, d. i. das Bild in ihm, lässt sich nicht mehr lediglich aus ihm selbst, sondern blos durch etwas ausser ihm erklären; die innere Anschauung des Ich im freien Bilden ist zu erklären durch eine äussere bestimmte reine Anschauung.

Das Substrat des Dinges ist nothwendig für die Eigenschaften; diese Eigenschaften sind dem Substrat zufällig. Die Verbindung des Zufälligen und des Nothwendigen in der synthetischen Einheit ist das Verhältniss der Substantialität.

Die Vereinigung des Bildes mit dem Dinge im Ich ist ein Product des Ich. Das Ich wird sich aber in diesem Produciren, wie überhaupt seines Handelns, nicht unmittelbar bewusst, sondern nur im Produkte. In der Reflexion wird nun der Begriff des Handelns auf dieses Produkt und zwar auf das Nothwendige in ihm übertragen, und das Zufällige wird als durch das Nothwendige bewirkt gesetzt: es entsteht das Verhältniss der Wirksamkeit, und das Ding in dieser synthetischen Vereinigung des Nothwendigen und Zufälligen in ihm betrachtet, ist das wirkliche Ding.

Die Anschauung, das Zusammentreffen des Ich und Nicht-Ich in dem Punkte, in welchem es geschah, war zufällig, da das Ich ursprünglich frei handelt und mithin die Richtung seines Strebens frei bestimmt. Dies führt auf die Möglichkeit einer andern Anschauung, die der ersteren entgegengesetzt ist. Hierdurch erhalten wir ein von dem ersteren verschiedenes Bild, ein von dem ersteren verschiedenes wirkliches Ding und ein von dem ersteren verschiedenes Produkt der synthetischen Vereinigung von Bild und Ding im Ich durch das Ich. Dies begründet den Begriff des Mannigfaltigen.

Die Abgrenzung des einen Nicht-Ich gegen das andere, welche beide als Kräfte sich gegenseitig ausschliessen, und deren Grenzen als vom Ich gesetzt als ideale, und als vom Nicht-Ich gesetzt als reale zu bezeichnen sind, und das Zusammentreffen beider Objecte des Ich in nur einem Punkte, erfordert ein Ausgedehntes, Zusammenhängendes und ins Unendliche Theilbares, was nicht Kraft ist, das ist: den Raum. «Die Einbildungskraft sondert den Raum von dem Ding, das ihn wirklich erfüllt und entwirft einen leeren Raum.» Das Nicht-Ich als Kraft ist nicht im Raume, sondern durch das Produkt, durch die synthetische Vereinigung der Intensität und Extensität erfüllt es eine Stelle in demselben.

«Im Raume setzt das Nicht-Ich frei sein Produkt realiter und das Ich gleichfalls frei seine Produkte, als erdichtete Produkte eines Nicht-Ich idealiter.» Ich und Nicht-Ich sind daher von einander völlig unabhängig die geforderte Harmonie zwischen der Vorstellung und dem Dinge ist' nicht begründet, die Beziehung derselben auf einander ist unmöglich. Die Form der äussern Anschauung, der leere Raum, genügt nicht zur Erfassung der Beziehung zwischen der Vorstellung und dem Dinge. Es muss eine andere Vermittelung gesucht werden.

Die Anschauung, das Zusammentreffen des Ich und Nicht-Ich geschieht stets in nur einem Punkte: das Ich hat nur eine Anschauung auf einmal. Das frei handelnde Ich bestimmt frei den Punkt des Zusammentreffens, dieser Punkt der Vereinigung ist daher zufällig, Das Ich setzt nun diesen Punkt, in welchem das Nicht-Ich dem Ich gegenwärtig ist, als zufällig und setzt darin einen andern ihm entgegen, welcher nicht zufällig, sondern nothwendig ist. Dieser Punkt kann nur ein solcher sein, in welchem das Handeln nicht mehr frei, sondern abgeschlossen ist, in welchem das Ich nicht mehr producirt, sondern das Produkt des Ich, die Anschauung, bereits vollendet ist. Versetzt das Ich sich in den Zustand, wo dieser zweite Punkt noch nicht nothwendiger Vereinigungspunkt

war, wo er noch vom freien Handeln des Ich abhängig, also zufällig war, so muss es abermals einen Punkt (einen dritten Punkt) setzen, welcher in Bezug auf den zweiten (jetzt als zufällig angenommenen) Punkt nothwendig ist, in welchem (dritten Punkt) die Anschauung bereits vollendet ist. Diese in das Unendliche fortzusetzende Zurückführung der Anschauung des freien, noch nicht vollendeten Handelns auf eine entgegengesetzte also nothwendige, vollendete Anschauung vergegenwärtigt uns eine unendliche Reihe von Anschauungspunkten, und in diesen die Zeitreihe. Das Setzen der Gegenwart mit ihrem Charakter des freien Handelns des Ich, wohin wir dieselbe auch stellen mögen, hat stets das Setzen der Vergangenheit mit ihrem Charakter des Abgeschlossenen, des unabänderlich Nothwendigen mit sich in Verbindung. Der Moment aller Gegenwart ruht stets auf einem unmittelbar vorhergehenden Moment der Vergangenheit. Die Vergangenheit enthält in sich die Bedingung der Gegenwart und die Gegenwart enthält in sich die Bedingung der Zukunft, indem die Gegenwart in Bezug auf die Zukunft als Vergangenheit, das ist indem das freie Handeln des Ich als ein bereits vollendetes gesetzt und als dadurch nothwendiges betrachtet wird.

In diesen Beziehungen der Vereinigungspunkte des Ich und Nicht-Ich, d. i. in den Beziehungen der einzelnen Anschauungen, nach den Begriffen der Zufälligkeit (Freiheit des handelnden Ich) und Nothwendigkeit (Vernichtung der Freiheit in der vollendeten Anschauung), in der dadurch bedingten Zeitreihe der Wahrnehmungen, von welchen sich eine an die andere nothwendig unmittelbar knüpft (indem sie durch dieselbe bedingt ist): erhält die Reflexion auf die Produkte des Handelns ihre Continuität, den Zusammenhang der einzelnen Bewusstseinsacte, und dieses einheitliche Bewusstsein, welches auf die Thathandlung des Ich sich stützt, enthält den Entstehungsgrund der Form der innern Anschauung der Zeit, welche die Einbildungskraft von ihrem Inhalt absondert und nur als reine Form des Nach-Einander als reine Zeit entwirft.

Die Kategorien und Anschauungsformen, welche Kant «die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes» und «die Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmungen» nennt und als gegeben betrachtet, werden im Fichte'schen System aus dem im freien Handeln bestehenden Wesen des Ich abgeleitet, ihr Entstehungsgrund ist vom Ich in diesem und mit ihm gesetzt.

In diesen Mittheilungen und Erörterungen sind die Fortschritte angegeben, welche das allgemeine Philosophiren durch Fichte's philosophische Thätigkeit gemacht hat. Es ist die Stellung des Fichte'schen Systems

im Entwickelungsgange der Philosophie aufgezeigt worden, und wir sind dadurch bei dem Ziele, welches wir uns erwählt hatten, angelangt.

Fichte wurde durch äussere Verhältnisse in der Durchbildung seines philosophischen Systems gestört. Es blieb dasselbe unvollendet. Seine Forschungen über das All mit dessen in unendlicher Mannigfaltigkeit sich darstellenden, wechselseitig in einander eingreifenden, vom Niederen zum Höheren aufsteigenden und zu einheitlicher Umschliessung sich vollendenden Organismen, seine Forschungen über die moralische Welt, über die gleichsam materielle, inhaltliche Seite des geistigen Lebens, führen die Philosophie in diesen Sphären dem Ziele nicht näher, dem Ziele: die allgemein im Bewusstsein des gesunden Menschenverstandes lebenden Ideen, welche in ihrer Allgemeinheit den Schein, in ihrem befriedigenden Charakter das Bedürfniss und in ihrer Erhabenheit den Werth der Berechtigung ihres Daseins erhalten, die Ideen von der Persönlichkeit Gottes*) und der Persönlichkeit des Menschen als auch philosophisch erkannte metaphysische Wahrheiten aufzuzeigen.

Die populären Schriften der praktischen Philosophie, welche Fichte in der zweiten Periode seiner Wirksamkeit veröffentlichte, und welche nicht selten zu falscher Auffassung seiner Ideen und der Richtung seines innersten Strebens Veranlassung gegeben haben, sind nur verständlich und wahrheitsgemäss erklärlich, wenn man bei der Interpretation derselben die Zeitverhältnisse bei ihrer Entstehung, den Grundcharakter der Fichte'schen theoretisch-philosophischen Anschauungen und die Nachwirkungen der Erlebnisse des Autors ins Auge fasst. Der Feind, welcher damals Deutschland von aussen bedrohete und die Vaterlandsliebe Fichte's, die Schlaffheit des Volkes in intellectueller und moralischer Beziehung und die Strenge von Fichte's philosophischer Denkart, die falsche und für ihn nachtheilige Auslegung seiner theoretisch-philosophischen Schriften und die Reizbarkeit seines Gemüths und Abgeschlossenheit seines Charakters,

---

*) Dieser Gegenstand ist behandelt in:

Disputationis De Deo particula prima, in qua de personalitate, quae attributum Dei dicitur esse, disseritur. Scripsit Adolphus Drechsler Phil. Dr., in Universitate Basiliensi priv. docens et Soc. hist. Bas. sodalis. Basiliae. Sumt. J. G. Neukirch. 1848.

und

Die Persönlichkeit Gottes und des Menschen begrifflich bestimmt und als nothwendige Annahme dargethan. Ein Beitrag zur Orientirung im Streite der Spiritualisten und Materialisten. Von Dr. Adolph Drechsler. Dresden, Janssen. 1856.

veranlassten den braven deutschen Denker, in Reden das Volk auf die Schwäche und Gefahr hinzuweisen, welche der Mangel oder die Mangelhaftigkeit einer wahrhaft bürgerlichen und religiösen Erziehung jedem Volke erzeuge, und aufzufordern, dass Jeder in seinem Wirkungskreise und so viel in seiner Macht steht, an der Erziehung des Volkes mitarbeite. Die intellectuelle und moralische Erziehung des deutschen Volkes ist die erhabene Idee, die ihm, nachdem er sich aus den allgemeinen philosophischen Forschungen in die speciellen Betrachtungen der bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse seiner Gegenwart begeben, nachdem er aus der Zurückgezogenheit des Philosophen in die Oeffentlichkeit des Volkslehrers übergegangen, fortwährend vorschwebt, und seine redliche Gesinnung, sein festes Streben, sein ernster Charakter zwingen ihn, die Verwirklichung dieser Idee mit scharfen Worten als eine unerlässliche allgemeine Pflicht allen Ständen des bürgerlichen Lebens der Gegenwart und der Zukunft vorzuführen. Es lebt in ihm der Gedanke als klar erkannte Wahrheit, dass in der wahrhaft intellectuellen und religiös-sittlichen Bildung des Volkes die Stärke des Staates sich gründe. —

Die Schriften Fichte's, welche der zweiten Periode seiner Wirksamkeit angehören, werde ich in einem folgenden Vortrage, worin der Entwickelungsgang der Philosophie von Kant bis auf die neueste Zeit dargestellt werden soll, in Ansehung ihres Verhältnisses zur Wissenschaftlehre einer speciellen Betrachtung unterwerfen.

Dresden, Druck von E. Blochmann & Sohn.



